



LA AMENAZA DEL RELATIVISMO PARA LAS CIENCIAS HUMANAS.

LA HERMENÉUTICA DE HANS GEORG GADAMER

Pau Arnau

Es posible hacer una lectura del inicio de la trayectoria intelectual de Gadamer tomando como motivo central el relativismo. Del joven Gadamer se podría decir lo que dijo de sí mismo Leibniz: "apruebo todo lo que leo". El mismo Gadamer lo juzgaba como debilidad, aunque también reconoce que era un antídoto contra el dogmatismo de los filósofos neokantianos. Quizá ocasionado por su formación humanista-filológica Gadamer nunca se vió a sí mismo como filósofo en el sentido de *investigador científico*, sino sólo como un buen conversador crítico. Pero de una manera más patente el problema del relativismo puede emparentarse con el pensamiento de Gadamer en tanto que vive biográficamente la reconstrucción de una Europa destruida por sí misma y el advenimiento de la sociedad nihilista, el ocaso de la metafísica tradicional y el desfondamiento del humanismo, tal como había sido profetizado por Nietzsche y Heidegger. Gadamer interpreta el estado de Europa en la actualidad como el resultado de la Ilustración: la confianza en que la ciencia positiva y su forma práctica de aplicación –la técnica– es la solución a los problemas del hombre en el mundo. El mundo post-industrial, en el que la racionalidad técnico-científica ha adquirido caracteres globales, se ha convertido en un mundo fragmentado. El viejo

ideal del humanismo encuentra delante suyo un problema que él mismo ha producido dejándose guiar por el optimismo en la dominación del mundo por la ciencia. El pensamiento ilustrado se encuentra ante un mundo en el que los supuestos ideales de liberación de la miseria moral y física han quedado desfondados porque las condiciones de posibilidad que se establecen en el mundo tecnificado se han revelado, en las catástrofes mundiales, inhumanas e, incluso, antihumanas. La identidad cultural de la Ilustración viene marcada, según Gadamer, por la relación inédita que a partir del siglo XVII aparece entre la filosofía y el ideal científico. Los seres humanos fueron conducidos a un cambio en sus relaciones al establecerse el ideal metódico del conocimiento científico-positivo. Todo el vasto saber humanístico, herencia de la tradición, quedaba puesto entre paréntesis, o, cartesianamente, subordinado a la provisionalidad de lo que todavía no está bajo control y necesita revisión. El mundo se convierte en un taller industrial de producción bajo el signo del progreso: la creencia en la relación automática e ingenua entre la dominación técnica de la naturaleza y el mejoramiento moral del hombre. La reflexión gadameriana trata la irrupción histórica del método científico como un acontecimiento del que es preciso dar cuenta.

La anulación de la imagen del mundo y de su valor cognoscitivo que alimentaba la conciencia europea desde la tradición clásico-helenista tuvo una importancia vital en el proceso de lo que Nietzsche llamó la muerte de Dios. La ordenación de la naturaleza era vista como una totalidad comprensible en la que el hombre tenía su propio lugar: la organización del hombre por el hombre estaba dentro del cauce natural. El orden y eficacia de esta imagen del mundo estaba fundada en la metafísica. Y esto es precisamente lo que es puesto entre comillas en la nueva mentalidad moderna. Se puede decir que sólo en Europa la figura de la ciencia ha adquirido una formación cultural autónoma, y es obvio que, como señala una y otra vez Gadamer, el precedente remoto de esta diferenciación única en el universo de las culturas

es la diferenciación griega entre religión, filosofía, arte y ciencia. El problema de cómo la ciencia se ha impuesto como único conocimiento válido y eficaz, se ha convertido, sin embargo, en el problema del futuro en el mundo. "Hoy ya no se trata sólo de Europa, sino de la nueva unidad civilizadora hacia la que empieza a desenvolverse la cultura humana en nuestro planeta. Las consecuencias del moderno esclarecimiento científico no sólo se advierten en la prosperidad de los países más desarrollados, sino también en el desequilibrio creciente entre progreso económico y el social y humano. El concepto de desarrollo y el interrogante sobre el objetivo del desarrollo, del cual carece, han perdido su carácter equívoco"¹.

Lo que Gadamer ve con claridad meridiana es que el desenlace de la historia occidental ha sido producido por la victoria de la ciencia en su impacto con la imagen del mundo que fundamentaba la idea de la libertad. El siglo XVII y la Ilustración trajo consigo un proceso cuyo resultado sería el fin de la gran evidencia de la tradición cristiano-humanística. Lo que se perdió es "el mito común a todos". Pero el mito común a todos es para Gadamer "lo que se cuenta, contado de tal modo que nadie puede dudar de ello: es aquello que se puede contar sin que nadie se le ocurra preguntar si es cierto. Es la verdad que lo armoniza todo y en la que todos comprenden"².

1. "El futuro de las ciencias filosóficas europeas" [originalmente "Die Zukunft der Europäischen Geisteswissenschaften", en F. König y K. Rahe (comp.), *Europa-Horizonte der Hoffnung*, Graz-Viena-Colonia 1983, pp. 243-61], en *La herencia de Europa. Ensayos*, Península, Barcelona 1990, p. 51.

2. "¿El fin del arte? Desde la teoría de Hegel sobre el carácter del pasado del arte hasta el antiarte de la actualidad" [originalmente "Ende der Kunst?", en H. Friedrich (comp.), *Ende der Kunst - Zukunft der Kunst*, Munich-Berlín 1985, pp. 16-33], en *La herencia de Europa*, p. 69. En otro lugar Gadamer especifica que "también la primitiva historia mítica de una ciudad, de una tribu o de un héroe desemboca, como execración o como bendición, en el orden común de la celebración cultural, en la que todos se saben implicados. (...) En general, se puede afirmar que la importancia de lo narrado acalla cualquier pregunta por la

El nuevo ideal de ciencia que trajo consigo la Ilustración —el método y la objetividad de conocimiento garantizada por él— saca a la ciencia del contexto vital del saber y de la imagen del mundo nutricia de la civilización occidental, de tal manera que pone en cuestión esa misma imagen del mundo. La herencia del saber humano transmitido por el pasado histórico que hablaba de lo que se cree y lo que se debe esperar y es válido para todos quedó en entredicho, y esto es algo que, en opinión de Gadamer, iba a saldarse muy caro. La unidad de nuestra cultura en la actualidad sólo puede verse desde el punto de vista del acaecimiento de las ciencias experimentales en la modernidad, cuando empezó a disolverse la figura del saber general, de la filosofía. Desde entonces se establece una tensión entre la herencia de nuestra cultura dependiente de la metafísica griega, y las ciencias experimentales que conforman de hecho nuestro mundo y nuestra comprensión de él. Esta tensión se hace insoportable en la medida que no pueden conciliarse y ambas recorren su camino en paralelo. El tiempo presente (tras el fracaso de su reconciliación con la muerte de Hegel) parece ser la imposibilidad de pensarlas íntegramente.

Dilthey representa el intento de reconciliación entre el ideal ilustrado y el carácter originalmente histórico del hombre. El pensador alemán notó inmediatamente que la exigencia metódica de objetividad de las ciencias experimentales en su impacto con el pasado histórico trae consigo la problemática concepción de la conciencia histórica. Correlativamente ésta conlleva la amenaza

autenticidad y credibilidad del relato. Aquello sobre lo que se narra adquiere en la narración una especie de reconocimiento que va más allá de los detalles concretos que puedan aducirse al respecto. La validez del relato mítico en general puede aplicarse también a la cristalización de las leyendas de los pueblos épicos como los de Homero. Aquí no está en juego la fe, sino el reconocimiento y la actualización rememorante de una certidumbre sobre-cogedora" ("Mito y Ciencia", en *Fe Cristiana y Sociedad II*, Ediciones SM, Madrid s/f, pp. 20-1).

mortal del relativismo para las Ciencias Sociales. Gadamer entiende por conciencia histórica "el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de las opiniones"³. La aparición de los términos como *cosmovisión* o *imagen del mundo* es una consecuencia y síntoma de la conciencia histórica. Tener un sentido histórico sería vencer de una manera consecuente la ingenuidad que nos haría juzgar el pasado según los parámetros del presente, en la perspectiva de las instituciones, de nuestros valores y de nuestras verdades adquiridas. La conciencia de la inevitable condicionalidad histórica coloca a la investigación científica bajo la amenaza del relativismo, puesto que la multiplicidad de cosmovisiones parece poner entre paréntesis la incuestionabilidad del parámetro científico de "lo objetivo". Dilthey fue el primero en darse cuenta de la imposibilidad de determinar "lo objetivo" en las Ciencias Humanas.

No debe perderse de vista que el dato original a partir del cual surge la conciencia histórica es el derrumbamiento de unos ideales-comunes-a-todos que habían sido rechazado como ametódicos y prejuiciosos en la Ilustración científica. En este sentido la conciencia histórica es hija de la Ilustración. Dos siglos más tarde a la proclamación del ideal metódico "se convirtió la expresión *concepción del mundo*, en frase de moda, un verdadero *plurale tantum* que expresa la relatividad de las concepciones del mundo, que en verdad invocan la ciencia, pero que precisamente no permiten ninguna caracterización científica. Al paso de las ideas de las concepciones del mundo correspondió el desarrollo de la conciencia histórica"⁴. Precisamente es Dilthey el que se encargó el trabajo de fundamentar la pluralidad de cosmovisiones a partir de la vida. Y ello trajo consigo la misma relativización de

3. *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 1993, pp. 42-3.

4. "Filosofía o teoría de la ciencia", en *La razón en la época de la ciencia*, Alfa Argentina, Barcelona 1981, pp. 102-3.

la filosofía, al igual que el arte, la religión, en expresiones vitales. El relativismo histórico elimina toda pretensión de la filosofía de escaparse de la condicionalidad histórica y de presentarse como argumento válido en lo que dice.

En contra de las últimas investigaciones de Vattimo⁵ es posible argumentar que la preocupación que impulsaba el pensamiento de Gadamer era debida más al intento de hacer valer la validez de la filosofía, y de las Ciencias Humanas en general, que en proporcionar un fundamento moral o una imagen del mundo para el mundo tardo-moderneo nihilista.

"El regreso al relativismo sólo puede proceder de un modo de pensar que desconozca la irrevocabilidad del cambio operado en el pensamiento con la aparición de la conciencia histórica. Por mucho que admiremos la fuerza con que Hegel equilibró la marcha del espíritu a través del tiempo con la lógica del pensamiento y el pensamiento de la lógica, también para él reza: los pies de quien nos llevarán afuera ya están en el umbral. Ciertamente para mí no fue tanto Nietzsche, cuya visión del auge del nuevo e inquietante huésped, el nihilismo, se acredita cada día más, lo que me desafió, sino mucho más la manera académica con que Wilhelm Dilthey intentó dar cuenta de la filosofía y la ciencia, la historia y la vida"⁶.

La denuncia de Gadamer de la suspensión del orden cosmológico evidente que tuvo lugar con la irrupción de las ciencias experimentales se dirige en primer lugar hacia al sometimiento de las ciencias filosóficas respecto a una estricta disciplina del ideal metódico de la época moderna. Pero no se trata de una proclamación de la imposibilidad de hacer previsible el comportamiento humano por métodos matemáticos o estadísticos. Lo que preocupaba a Gadamer, como es sabido, era algo más que una

5. Cfr. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Gedisa, Barcelona 1995; *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona 1992; *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona 1991.

6. "La misión de la filosofía", en *La herencia de Europa*, p. 21.

contienda de métodos. La aparición de la conciencia histórica parecía tanto un síntoma como una reivindicación de las Ciencias Humanas que compartía sus supuestos con la Ilustración metódica. El relativismo y el nihilismo exigen una reflexión que haga justicia a algo que ha sido pasado por alto. "El sentido histórico que las Ciencias del Espíritu crean en su seno trae consigo la habituación a criterios cambiantes que provocan la inseguridad en el uso de los propios criterios. El historicismo, que ve en todo un condicionamiento histórico ha destruido el sentido pragmático de los estudios históricos. Su arte refinado de la comprensión debilita la fuerza de la valoración incondicional que sustenta la realidad moral de la vida. Su culminación epistemológica es el relativismo, y su consecuencia el nihilismo"⁷.

Gadamer toma el relativismo como un síntoma de una enfermedad. Cuando el cuerpo de las ciencias reciben el virus de la ilustración metódica, de manera retardada se produce un síntoma de enfermedad denominada "conciencia histórica" que nota una insuficiencia. Hegel podría ser una curación si fuera verdad que el saber se convierte en el saber absoluto y que la historia es el descubrimiento del concepto. Pero si el *dictum* de la conciencia histórica es cierto, la razón es parasitaria de la historia y dependiente de la cosmovisión. Es el intento de Dilthey de salir de la relatividad de la posición histórica lo que hace sospechar a Gadamer que la curación tiene que poner al descubierto la conciencia histórica como síntoma.

"El esquema de un proceso histórico construido *a priori* (Hegel) me pareció tan insatisfactorio como la neutralidad relativista del historicismo. A mí me ocurría como a Leibniz, que aseguraba estar de acuerdo con casi todo lo que leía. Pero a diferencia del gran pensador, esta experiencia no me supuso un estímulo para esbozar una amplia síntesis.

7. "La verdad en las ciencias del espíritu" [conferencia dada en la sesión anual de Deutsche Forschungsgemeinschaft en Bremen, 1953; primera edición en *Deutsche Universitätszeitung* 9 (1954), pp. 6-8], en *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca 1995, p. 44.

Más bien empecé a preguntarme si la filosofía podía plantearse esta tarea sintética y si no debería mantenerse abierta de modo radical al progreso de la experiencia hermenéutica, acogiendo todo lo esclarecedor y rechazando en lo posible el oscurecimiento de lo que está patente.. La filosofía es la ilustración, pero la ilustración incluso contra el dogmatismo de sí misma. (...) Vi con claridad que las formas de conciencia que habíamos heredado y adquirido, la conciencia estética y la conciencia histórica, eran figuras degradadas de nuestro verdadero ser histórico y que las experiencias originarias transmitidas por el arte y la historia no podían concebirse partiendo de ellas"⁸.

Podría decirse que Gadamer lleva, en cierto sentido, el programa diltheyano a ejecución: llevar hasta las últimas consecuencias la conciencia histórica. Se trata de tomar el ideal de objetividad que propone el discurso científico de la Ilustración y ponerlo en conflicto con el modo en que somos de manera fáctica seres históricos, con el modo en que se recibe la tradición y somos efectuados por ella. Si se hace así, aparece un aporía insoluble desde el punto de vista de la racionalidad objetiva: la historia no puede ser objeto de conocimiento porque en primer lugar el investigador es un objeto suyo. La conciencia histórica viene a mostrar hasta qué punto el investigador es un resultado de la tradición que estudia. La inversión del par sujeto-objeto hace insuficiente el planteamiento metódico de la ciencia. Esa parece ser la única alternativa al relativismo epistemológico: "El condicionamiento histórico no es, pues, una tara del conocimiento histórico, sino un momento de la verdad misma. Debe tenerse en cuenta incluso cuando no se está conforme con él. Lo científico es aquí justamente destruir la quimera de una verdad desligada del punto de vista del sujeto cognoscente. La creencia ingenua en la objetividad del método histórico fue una ilusión. Pero lo que viene a sustuirlo no es el insulso relativismo. No es arbitrario ni

8. "Autopresentación de Hans-Georg Gadamer", en *Verdad y Método II*, pp. 387, 390.

caprichoso algo que somos nosotros mismos y podemos escuchar el pasado"⁹.

El dilema de Dilthey en el que se formulaba la excentricidad de su doctrina sobre la fundamentación de las Ciencias del Espíritu (objetivismo o relativismo) se revela como un fantasma del ideal ilustrado. La crisis de las ciencias europeas queda constatada con el fracaso del ideal de la Ilustración. Una vez desacreditado el proyecto del siglo de las luces, sólo resta una multiplicidad de mundos fragmentados, cuya unidad se presume quimérica e inaccesible. Sin embargo, Gadamer cree que esto no implica la renuncia a pensar. Hay algo en el pensamiento de Dilthey que sí merece tenerse en cuenta: el origen vital del saber. Dilthey supuso un enfrentamiento del historicismo contra Hegel, un intento de entender el saber desde la vida y la renuncia a la apoteosis del concepto y de la filosofía, que resumía lo acontecido en la síntesis última hegeliana. Para Dilthey, la vida es más originaria que el saber, y el saber se hace parasitario y torpe cuando deja de correr por la corriente de las venas vitales, el espíritu objetivo. La pretendida autonomía del saber es una abstracción, un parto en el que el niño nace muerto. El modo en que Heidegger recoge esta tendencia del pensamiento de Dilthey es reflejado también por Gadamer. Por ello, Domingo Moratalla ha afirmado que "este es el punto de partida de Gadamer cuando asume el sentido en el que Heidegger utiliza el término *hermenéutica de la facticidad*: se trataba de un modo nuevo de entender la temporalidad y el acontecer historificante de lo que la tradición académica denominaba *ser*, precisamente con el fin de evitar el relativismo al que puede desembocar la reflexión de la conciencia histórica"¹⁰. Si el ser es entendido como mera presencia, el saber queda arruinado por la amenaza mortal de

9. "La verdad en las ciencias del espíritu", en *Verdad y Método II*, p. 46.

10. A. DOMINGO MORATALLA, *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*, Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca 1991, p. 44.

relativismo, puesto que no somos el ser absoluto (cuyo saber se correspondería a la eterna presencia); en tanto nuestro ser se confunde con el tiempo (ser-ahí), el relativismo deja de ser un problema para ser un pseudo-problema.

La acusación de Gadamer hacia Dilthey y hacia la mentalidad ilustrada es la denuncia del establecimiento de la ciencia con el olvido del mundo vital, en el que ya existe un orden. La trascendentalidad del ego cartesiano y kantiano, se trasladaba a la trascendentalidad del mundo del ser-ahí, hasta tal punto que el intento de elevarse por encima del mismo –el yo trascendental de la ciencia– debe considerarse una ilusión.

"La paradoja de la relatividad del mundo vital es que uno puede ser consciente de ella y por ende de las fronteras del propio mundo vital, pero jamás puede rebasarlas. Nuestra historia está hecha de modelos inalcanzables de posibles conocimientos, dados por anticipado a toda objetividad de la percepción o al comportamiento, y esto significa que hablar aquí de sujeto puro, aunque sea en el polo del Yo del ego trascendental, pierde todo sentido. La relatividad del mundo vital no es, por tanto, una frontera de la objetividad, sino más bien una condición positiva para la clase de objetividad accesible en el horizonte del mundo vital"¹¹.

Dilthey intentó dar cuenta de la objetividad de las Ciencias del Espíritu admitiendo implícitamente una suposición que le impedía desligarse del relativismo: nunca dejó de considerar el mundo vital como un obstáculo para la investigación del espíritu objetivo. Que el ser debe medirse con la temporalidad significa que hay de manera anticipada un universo histórico –una intencionalidad anónima– que ha constituido el mundo y determina la conciencia. Gadamer defiende en *Verdad y Método* la postura del Conde York como un hallazgo que precedió al descubrimiento

11. "Ciudadanos de dos mundos" [originalmente Bürger zweier Welten, en K. Michalsky (comp.), *Der Mensch in der Modernen Wissenschaften*, Conversaciones en Casteltandolfo (1983), Stuttgart 1985, pp. 185-199], en *La herencia de Europa*, p. 109.

del *da-sein* heideggeriano. El grandioso esfuerzo hegeliano del concepto debe ser rechazado. Es verdad que la oferta de pensar el ser como espíritu revelaba, de modo hasta entonces nunca visto, la historicidad inherente al espíritu, pero el fracaso de Hegel –el fracaso en la autotransparencia final del espíritu en la filosofía– no pudo tener más consecuencias que el historicismo y el relativismo. Heidegger viene a rectificar a Dilthey en tanto elimina el supuesto de que la esencia deba ser pensada como autoconciencia, y el saber como método. La hermenéutica de la facticidad significa que la existencia debe pensarse como realización de la comprensión, que la comprensión tiene carácter ontológico. Pero el proyecto de *Ser y Tiempo* de fundamentar la temporalidad del *ser-ahí* humano que parecía estar en condiciones de abarcar todo carácter temporal se encontró con un escollo:

"el ser que constituye el propio ser-ahí no es, a su vez, una condición trascendental de la posibilidad del ser-ahí"¹².

El conocimiento se halla incardinado históricamente, de manera que el carácter dado de la facticidad impide –en tanto que facticidad desfondada– salir del condicionamiento histórico. La facticidad del ser-ahí, por tanto, debe erigirse como nota trascendental y constituye, a juicio de Gadamer, la posibilidad de desembarazarse del relativismo del mismo modo que desaparece un nudo en una cuerda. La aporía objetivismo-relativismo es una falsa aporía. El ideal metódico de la ciencia pretende exonerarse de la relatividad inevitable del ser-ahí, dejando lo que no puede controlar o medir a la consideración escéptica del subjetivismo o la opinión. Pero la ciencia está utilizando dogmáticamente los

12. "Ser Espíritu Dios" [originalmente *Sein Geist Gott*, conferencia pronunciada en el acto conmemorativo en honor a M. Heidegger en Friburgo el 16 de Diciembre de 1976, en W. Marz (ed.), *Heidegger, Freiburger Universitätsvorträge zu seinen Gedenken I*, Alber, Friburgo 1977, pp. 43-62], en *Diario Filosófico* (1993), p. 170.

conceptos de racionalidad o validez, y haciendo imposible un saber sobre los asuntos humanos. El carácter trascendental y no-fundado del mundo vital es, propiamente, el descubrimiento de la cuestión hermenéutica fundamental. La hermenéutica no es más que "tomar conciencia de lo que ocurre realmente cuando algo se ofrece a la comprensión de alguien, y cuando ese alguien lo comprende"¹³. El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad ante un objeto que como un acontecimiento dentro de una intencionalidad anónima a la que se pertenece. Es de este modo como la evidente relatividad de la condicionalidad vital no amenaza la validez del conocimiento de las cosas humanas. El mundo vital es, desde la pérdida del mundo común humanístico-cristiano, inevitablemente plural. La vocación hermenéutica consiste precisamente en el intento de traducción entre mundos y en promocionar lo común de ellos.

1. LA FUNDAMENTACIÓN DE LAS CIENCIAS HUMANAS

El fracaso de la dialéctica hegeliana, el intento de unir naturaleza e historia bajo el concepto, tuvo como rendimiento negativo la aparición de las tesis historicistas. Si el proceso histórico no es unitario y posee variables no "racionales", si la teleología de la historia no tiene como impulso y final la transparencia del espíritu absoluto, sólo queda afirmar la incommensurabilidad de las épocas y la equivalencia valorativa del *anything goes*. Lo que atrajo a Gadamer hacia Dilthey fue su intento de fundamentar las Ciencias del Espíritu y el carácter multiforme de su doctrina, que, como totalidad y proyecto, quedó

13. "Poema y diálogo. Reflexiones en torno a una selección de textos de Ernst Meister" [originalmente "Gedich und Gespräch", en *Lyrick-Erlebnis und Kritik*, Frankfurt 1988, pp. 314-26], en *Poema y diálogo. Ensayos sobre los poetas alemanes más significativos del siglo XX*, Gedisa, Barcelona 1993, p. 144.

inacabada. El intento diltheyano de fundar la autonomía de las Ciencias Humanas debe ser entendido dentro del contexto del proyecto ilustrado: se trata de elevar a ciencia lo que había quedado encerrado en la particularidad de las épocas tras el fracaso hegeliano de historificar el saber. Ahora bien, como ha visto con claridad Wachterhauser, el problema de Dilthey es que "la historicidad de la comprensión humana no puede ser adecuadamente entendida en términos de relativismo y objetivismo. Dilthey permanece atrapado en esta dicotomía y, en consecuencia, no puede entender la historicidad sin abrir lo que concebía como la caja de pandora del relativismo"¹⁴. Ha sido mérito de Gadamer precisamente mostrar la dualidad del pensamiento de Dilthey entre la originariedad vital del saber (la búsqueda del verdadero sujeto histórico) y el prejuicio objetivista para el que el relativismo se ofrecía como una amenaza. Por ello, Furia Valori ha afirmado que Dilthey puede considerarse "el principio de la crisis de la concepción fundamentalmente cientificista de la metodología de las Ciencias del Espíritu, en su intento de fundar la validez universal del conocimiento histórico ante la relatividad de todas las cosas humanas"¹⁵. Y aún podría llegar a afirmarse: desde el punto de vista gadameriano Dilthey representa el principio de la crisis de la misma idea de fundamentación de las Ciencias Humanas¹⁶.

14. B. R. WACHTERHAUSER, "History and Language in Understanding", en B. R. WACHTERHAUSER (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, State University of New York Press, Nueva York 1986, pp. 19-20.

15. F. VALORI, *Esperienza ermeneutica dialettica in Hans-Georg Gadamer*, Cadmo, Roma 1990, p. 106.

16. Esta es la tesis de Vattimo que voy a compartir en parte: "El esfuerzo de Dilthey si de un lado puede significar el intento de delimitar los respectivos campos —por lo cual sólo un cierto tipo de ser, el que se dirige a la comprensión, se indentificaría con el lenguaje—, del otro lado, con la búsqueda de una fundamentación crítica de las ciencias del espíritu prepara precisamente el paso decisivo de la generalización de la hermenéutica, en cuanto encamina hacia la crisis misma de fundamentación. Pero dicha noción, que es ya válida

Dilthey trata de deducir nuestra capacidad de conocer los hechos históricos a partir de la vida psicológica, que distingue netamente del comportamiento no consciente o no vivencial. En un principio Dilthey cree que el fundamento epistemológico de las Ciencias del Espíritu estaría constituido por una psicología descriptiva y analítica. Pero ese intento estuvo condenado al fracaso porque "la historia presenta un extrañamiento y una heterogeneidad demasiado profundos para que se pueda considerar tan confiadamente desde la perspectiva de la comprensibilidad. Un síntoma característico de la ausencia de la *facticidad* del acontecer en Dilthey es que éste consideró la autobiografía, es decir, la vivencia y el análisis de la propia trayectoria vital, como modelo de comprensión histórica"¹⁷. Es entonces cuando Dilthey propone la comprensión histórica como el desciframiento de un texto, y hace un amago de universalizar la hermenéutica. Los intentos de fundamentar la ciencia histórica en la trascendentalidad de los valores le parecen insulsos en la medida que sospechaba que el sujeto investigador no está frente al objeto histórico, como lo está el científico-natural. Ahora bien, si la problemática filosófica central de las ciencias del espíritu no se hallaba en la formulación de una teoría del conocimiento parecida a la fundamentación kantiana de las ciencias naturales, es obvio que la filosofía no guarda con las ciencias humanas una relación simplemente epistemológica.

La pregunta filosófica que plantean las ciencias humanas podría formularse así: ¿Por qué el método natural-científico se

en Aristóteles, para quien la episteme dispone de un campo del que se conocen los principios y causas, tiene un significado irremediablemente tecnicista (aspira a asegurar el control práctico de la realidad), que pierde sentido cuando se quiere aplicar al ámbito de la historia humana, de las elecciones individuales y sociales" (G. VATTIMO, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona 1992, p. 87).

17. "Problemas de la razón práctica" [originalmente en J. Derbolav (ed.), *Sinn und Geschichtlichkeit - Werk und Wirkungen Theodor Litts*, Stuttgart 1980, pp. 147-56], en *Verdad y Método II*, p. 312.

vuelve inadecuado en el tratamiento de los asuntos humanos? Gadamer acude en ayuda de Aristóteles para responder a esta pregunta y cita su idea de que un método unitario es una sinrazón porque es el objeto mismo el que establece el modo en que debe ser tratado y los objetos son diferentes. El modo en que se quiere hacer una lectura "antimetodológica" de Dilthey es tratar de romper la estrechez artificial implicada en la disputa de métodos. La idea de método de la ciencia moderna se revela inadecuada para el estudio del objeto histórico, pero esto no plantea una dualidad de métodos sino en primer lugar una insuficiencia en la misma idea de método.

A pesar de su cartesianismo metodológico, Gadamer considera fundamental la aportación filosófica de Dilthey porque hay un dato clave en su reflexión sobre la conciencia histórica que le hacen en cierto modo invulnerable al relativismo: el nexo originario de la vida y el saber. Existe una inmediatez que precede a toda interpretación de manera que puede decirse que la vida humana se encuentra ya articulada. La vida se ordena internamente. A Dilthey le interesa indagar con conceptos adecuados el curso histórico, aunque Dilthey nunca abandonó la idea de que esa empresa debería fundarse en la autocerteza interna que el hombre posee respecto de su vida con sus vivencias. Si esa misma certeza debe legitimar el curso histórico, según Gadamer, el planteamiento de Dilthey hace agua, porque "es innegable que la autobiografía sólo refleja eso que llamamos historia en aspectos particulares. Lo que se comprende en la autobiografía está siempre en la luz íntima de la autointerpretación del contemplador. Es el pasado vivido y la historia autovivenciada lo que se encadena en una unidad comprensible ante la mirada retrospectiva. El auténtico problema que aquí se plantea y que se

conoce como tal en la historia encuentra su expresión en el concepto de historicidad"¹⁸.

Y junto con el presupuesto de la autocerteza, o la evidencia interna, funciona otro no menos eficaz: el intento de legitimar el conocimiento científico de lo históricamente condicionado como una ciencia. Dilthey pretende ganar la victoria de la conciencia histórica en el mismo campo de la relatividad, tratando de justificar un conocimiento objetivo para las Ciencias Humanas. Su lucha constante será lograr la objetividad de la conciencia histórica en su modo propio de ser condicionada. De manera que, según Gadamer, aparece en Dilthey una ambivalencia. Por un lado Dilthey acierta al reconocer que sólo podrá concebirse un conocimiento histórico auténtico si el mismo conocimiento admite no sobrepasar los límites que le impone la vida, esto es, en la medida que se entienda el propio conocimiento como una auto-interpretación de la vida misma. Por ello afirma Gadamer que la conciencia histórica es para Dilthey "un cierto conocimiento de sí", de su propia limitación y condicionalidad. La filosofía, en consecuencia, debe ser devuelta al cauce de que nació, ha de verse como una auto-reflexión. La filosofía no es un simple sistema conceptual sino una objetivación de la vida. Su carácter esencialmente histórico implica la renuncia a considerarla como

18. "La continuidad de la historia y el instante de la existencia" [conferencia pronunciada en las jornadas universitarias de la comunidad de estudiantes evangélicos de Tübinga. Originalmente en *Geschichte - Element der Zukunft*, Tübinga 1965, pp. 33-49], en *Verdad y Método II*, p. 134. En sus ensayos sobre crítica literaria Gadamer ha advertido con radicalidad el peligro de pensar que la biografía puede ser un dato importante para la comprensión de un texto poético: "La exactitud de la comprensión autobiográfica no es en sí un plano de interpretación más correcto. La riqueza de materiales que obtiene el lector de comunicaciones biográficas o exegéticas particulares no aumenta de por sí la precisión del poema. Es evidente que el plano del poema en que el autor comunica detalles de carácter privado no es aquel en el que el poema se constituye como patrón" ("¿Qué debe saber el lector?" [originalmente "Was muß der Leser wissen?", en *Neue Zürcher Zeitung* (17-I-71)], en *Poema y diálogo*, p. 105).

una totalidad que surge de un principio especulativo, por lo que se viste de colores multiformes dependiendo del tiempo y lugar. Esto no es para Dilthey una tesis relativista si se tiene en cuenta el nexo originario entre vida y saber (auto-reflexión). En este sentido, Gadamer afirma que se busca en vano una respuesta al problema del relativismo¹⁹. Pero, por otro lado, existe otra tendencia en el pensamiento de Dilthey incompatible con la inmanencia del saber en la vida: continúa pensando que es necesaria una fundamentación de las Ciencias Humanas. "De hecho, dice Gadamer, la certeza a través de una duda es profundamente diferente de esta otra certeza –inmediata a aquella– que poseen en la vida los fines y los valores que allí se presentan a la conciencia con pretensión absoluta. (...) Para vencer la incertidumbre de la vida, espera encontrar algo sólido en la ciencia y no en la seguridad que podría ofrecer la experiencia de la vida misma"²⁰. Dilthey quiere mantener un ideal para las Ciencias Humanas similar al de las ciencias exactas y experimentales.

Dilthey ha comprendido que el conocedor y lo conocido se dan históricamente, que participan del modo de ser de la historicidad. Pero eso, en el fondo, le parece una barrera para el comprender. Dilthey no ha sido suficientemente fiel a su filosofía de la vida, porque de otro modo hubiera notado que el comprender histórico es justamente el modo de vida humano, de que si no se puede retroceder más allá del ser histórico es porque el ser histórico es la comprensión. Y esto hace superfluo el intento de fundamentar las ciencias de la comprensión. "Mientras que el objeto de las ciencias puede determinarse *idealiter* como aquello que sería

19. "Todas las formas de expresión son confirmaciones del espíritu objetivo, la misma auto-reflexión filosófica se hace objetiva como hecho histórico y renuncia a una adquisición pura de conceptos. (...) El relativismo no es una objeción real porque de relatividad en relatividad él se supo siempre hacia el absoluto" (*Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca 1992, pp. 298-300).

20. *El problema de la conciencia histórica*, pp. 66, 67.

conocido en un conocimiento completo de la naturaleza, carece por completo de sentido hablar de un conocimiento completo de la historia. No es adecuado hablar de un objeto en sí al que se oriente esta investigación"²¹. Aparece una nueva mediación en la relación sujeto-objeto, donde el objeto es el sujeto puesto ante sí (este es el sentido en que Gadamer hace uso del espíritu objetivo hegeliano). Para Gadamer el objeto histórico adquiere, por así decir, un carácter subjetivo: la objetivización del sujeto es la subjetivación del propio objeto. El conocimiento histórico es un re-conocimiento. Cuando se habla de conocimiento histórico-social se está hablando de la misma estructura del comprender del ser-ahí; por eso el círculo hermenéutico no es un procedimiento metodológico:

"El concepto de círculo hermenéutico significa que en el ámbito de la comprensión no se pretende deducir una cosa de otra, de suerte que el defecto lógico de circularidad en la prueba no es aquí ningún defecto de procedimiento, sino que representa la descripción adecuada de la estructura del comprender. La expresión círculo hermenéutico sugiere en realidad la estructura del ser-en-el-mundo, es decir, la superación de la escisión sujeto y objeto. Como el que sabe utilizar una herramienta no la convierte en objeto, sino que trabaja con ella, así el comprender, que permite al ser-ahí conocerse en su ser y su mundo, no es una conducta relacionada con determinados objetos de conocimiento sino que es su propio ser-en-el-mundo. De este modo la metodología hermenéutica de cuño diltheyano se transforma en una hermenéutica de la facticidad que guía la pregunta de Heidegger por el ser y que incluye la indagación del trasfondo del historicismo y de Dilthey"²².

La distancia que busca Dilthey para la comprensión histórica se revela como una ilusión inútil. El significado se descubre al introducirse en el curso de la historia, y la comprensión en la misma efectuación histórica. Del mismo modo, la libertad ilimi-

21. *Verdad y Método*, p. 353.

22. "Texto e interpretación" [originalmente "Text und Interpretation", en P. Forget (ed.), *Deutsch-Französische Debatte*, Munich 1984, pp. 24-55], en *Verdad y Método II*, p. 320.

tada del sujeto científico para la comprensión de la objetividad histórica no es más que el intento de comprender cuando se choca con lo incomprensible²³. Gadamer no cree en la objetividad porque no hay fuera del sujeto un puro objeto. Lo que comparece en la experiencia es el sujeto finito en el objeto, en el mundo, en su posición finita del ser-ahí. La experiencia del ser-en-el-mundo tiene una configuración temporal, sucesiva, no como continua presencia del sujeto, sino en la situación de pasar del pasado al futuro: el ser no es sustancia-presencia sino tiempo (sustancia en situación de llegar a ser). La objetividad es el reflujo del pasado en la forma del saber vivencial e histórico que predispone el futuro y que abre el mundo para el sujeto. La objetividad en la experiencia es la posibilitación del futuro, lo cual nada tiene que ver con el conocimiento de las condiciones iniciales y la repetibilidad del experimento²⁴.

"Lo que yo afirmo es que lo esencial de las Ciencias del Espíritu no es la objetividad, sino la relación previa con el objeto. Se trata de encontrar una base común detrás de la retórica y de la crítica, detrás de la figura tradicional del saber del hombre sobre sí mismo y de la investigación científica moderna que

23. "No es la comprensión soberana lo que otorga una verdadera ampliación de nuestro yo prisionero en la estrechez de la vivencia, como supone Dilthey, sino el encuentro con lo incomprensible" ("El problema de la historia en la reciente filosofía alemana", en *Verdad y Método II*, p. 41).

24. El futuro en la experiencia vital no es el desarrollo o el hacer explícito de algo pasado. En el círculo hermenéutico se sostiene que pasado y futuro son ingredientes del mismo proceso, es decir, que las condiciones iniciales no pueden ser fundamento, puesto que son revisables. El modo en que la experiencia es el fundamento del discursar histórico es serlo de una manera oculta, no en presencia. La fundamentación es una continua proyección del pasado sobre el futuro a la vez que una continua revisión del pasado. Este es el modo del ser-en-el-mundo, la comprensión. La interpretación gana alcance ontológico. La comprensión no es ningún método sino el modo de vivir del ser-ahí. El método de las Ciencias Humanas no se adquiere por ningún rendimiento metodológico, sino que se deriva del vivir de la comprensión.

todo lo degrada en objetividad"²⁵. Cuando Heidegger resucita el problema hermenéutico fundamental a partir de Dilthey, está solucionando la aporía del historicismo entre objetivismo y relativismo. La comprensión no es sólo una operación posterior a la vida, sino el modo de estar-en-el-mundo. Comprender significa primariamente hacerse con el mundo, un poder-hacer, y tiene un significado práctico. Y el límite del comprender no es más que la duda de si se sabe comportarse en una nueva situación, o si se sabe dar cuenta de lo que sucede. El conocimiento histórico, por tanto, no puede figurarse como el conocimiento de hechos subsistentes o no que deben constatar, sino el modo de comprender derivado de la comprensión vital y práctica.

"La correlación común que posee el conocimiento y lo conocido, este tipo de afinidad que liga el uno al otro, no se fundamenta en la equivalencia de su modo de ser, sino sobre *esto que es* este modo de ser. Esto significa que ni el cognoscente ni lo conocido están ónticamente y simplemente subsistentes, sino que son históricos, es decir, que tienen el modo de ser de la historicidad"²⁶.

El método de las ciencias humanas no se fundamenta en la homogeneidad psicológica del sujeto y el objeto, sino en el hecho *-factum-* de que somos seres históricos. La afinidad del investigador con el objeto histórico, interpretada por la hermenéutica clásica como simpatía emocional, viene dada porque el ente cuyo ser consiste en comprender está abierto al futuro, tiene un comportamiento histórico.

Hay que preguntarse qué consecuencias tiene el descubrimiento heideggeriano para la fundamentación de las Ciencias del Espíritu. Gadamer afirma que "el alcance de una doctrina existencial como la del ser-arrojado es precisamente mostrar que el estar-ahí que se proyecta hacia su saber-ser futuro es un ser que desde ahora ya ha sido, de modo que todos los compartimentos

25. "Problemas de la razón práctica", en *Verdad y Método II*, p. 313.

26. *El problema de la conciencia histórica*, p. 76.

libres cara a cara de sí mismo tropiezan y se enfrentan a la vista con la facticidad de su ser"²⁷. Si la comprensión es, antes que una operación metodológica, un comportamiento originario de la vida; si la comprensión no debe verse como un acto de la subjetividad científico-trascendental, sino como el mismo acontecer histórico, hay que preguntarse si la conciencia histórica no se equivoca cuando quiere desembarazarse de su propio condicionamiento para elevarse a rango de objetividad histórica. Podría ser que la ilusión objetivista, para quien el relativismo es una seria amenaza, haya abierto un abismo entre la actitud científica y el comportamiento vital según el cual la vida humana se articula. Si fuera así, la misma conciencia histórica podría haberse vuelto ciega para reconocer que el nexo de sentido del mundo ya interpretado es precisamente el fundamento que anda buscando.

2. EL MUNDO VITAL COMO FUNDAMENTO DESFONDADO

Es el desajuste entre dos ámbitos (el ámbito científico y el mundo interpretado en el que nos movemos) lo que ha producido la aporía entre relativismo y objetivismo, y el fracasado intento de fundamentar las Ciencias Humanas. El mundo ya construido (sobre el que la reflexión teorizante) ha llegado tarde constituye la salida del dilema y, al mismo tiempo, el verdadero fundamento de las ciencias que versan sobre los asuntos humanos. Pero el ser-ahí tiene un mundo en cuanto es arrojado y estar arrojado no depende de ninguna estructura de la razón, sino de ser un proyecto de comprensión. Esto es lo que Vattimo ha llamado "el sentido vertiginoso del círculo hermenéutico" en tanto que el ser-

27. Id. p. 78.

ahí se funda verdaderamente en "la ausencia de fundamento", en la facticidad²⁸.

Cuando se entiende la comprensión como un acto de la experiencia de un ser ya constituido —como saber común de una forma de vida, lo que Gadamer parafraseando a Aristóteles llama *ethos*— la conciencia histórica deja de ser un concepto problemático: las barreras del presente no son el obstáculo para la comprensión de las Ciencias Humanas sino la condición de posibilidad del conocimiento de los asuntos humanos.

¿Qué lugar ocupan entonces las llamadas ciencias morales, las humanidades en el universo de las ciencias? Lo interpelado en la cuestión hermenéutica fundamental es el conjunto de la experiencia humana y la praxis vital que la hace posible. Y esta pregunta precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad. La comprensión, que es el modo de estar en el mundo para el hombre, no es un modo de comportamiento del sujeto. El momento de verdad de las Ciencias Humanas no es la verificación de proposiciones y las leyes que ellas descubren sino el momento de la conciencia común. El fundamento de las Ciencias del Espíritu no reside en una especie de metodología que descubra los motivos finales de los actos del hombre y de sus manifestaciones, sino el distintivo esencial del ser humano en virtud del cual desarrolla una vida mediante la razón (creencias y valores). El modo en que el hombre decide actuar según razón echa mano del mundo compartido en el que se incardina.

"Hay que buscar en las condiciones de nuestra existencia finita el fundamento de lo que podemos querer, desear y realizar con nuestra propia acción. La fórmula aristotélica es: el principio que rige los asuntos prácticos es el "hay tal", el *hóti*. No es ninguna sabiduría secreta. La afirmación de que el principio es aquí la facticidad sólo requiere la explicación de su significado en el marco de una teoría de la ciencia. Se trata de la facticidad de las creencias, valores, usos

28. G. VATTIMO, *Más allá del sujeto*, p. 101. La ausencia de fundamento se identifica con la vocación mortal del ser-ahí.

compartidos por todos nosotros; es el paradigma de todo aquello que constituye nuestro sistema de vida. La palabra griega que designa el paradigma de tales facticidades es el conocido término de *ethos*, el ser logrado con el ejercicio y el hábito"²⁹.

El mundo compartido es un sistema convencional en el que todos los que lo comparten están de acuerdo. Pero no puede verse el todo de las creencias y valores como algo exterior sino como las categorías que hacen habitable para una comunidad su mundo, y lo que regula lo que es el caso o no es el caso (lo válido o no válido). Según Gadamer, es de una importancia decisiva aceptar los presupuestos de toda teoría: la precedencia de un determinado ideal de racionalidad, de unos presupuestos que regulan de manera *innata* el mundo. Es el olvido de estos presupuestos lo que ha confundido a la conciencia histórica. El alcance de esta tesis es universal. "Lo que aparece en las Ciencias del Espíritu, escribe Gadamer, no es un determinado ámbito de objetos, sino el compendio de aquello en que se objetiva la humanidad: sus proezas y sufrimientos, también sus creaciones perdurables. La universalidad práctica que está implícita en el concepto de racionalidad (y en su carencia) nos abarca a todos, y totalmente"³⁰.

¿Qué tipo de racionalidad es la que desarrolla la praxis vital? A esta pregunta ha respondido con agudeza Vattimo al señalar que la convención del mundo interpretado pre-científico tiene su base en los elementos retóricos cuyo fundamento último son formas de vida. La racionalidad del mundo vital posee una evidencia persuasiva, está relacionada con la costumbre y usos de formas de vida heredadas. Este es el sentido último de lo que Gadamer llama "facticidad del ser-ahí". Que el fundamento de las Ciencias Humanas sea la facticidad de la conciencia vital no significa únicamente que para acceder a la comprensión de las

29. "Problemas de la razón práctica", en *Verdad y Método II*, pp. 314-5.

30. Id. p. 316.

cosas humanas haga falta re-vivir en su contexto vital las manifestaciones del espíritu, sino más bien que la investigación teórica de las ciencias humanas no puede ser más que una forma derivada de la comprensión vital. Si esto es cierto, Gadamer se evade de la tentación psicologista o internalista de la comprensión. Si la evidencia de las cosas humanas es una evidencia retórica, llegar a la verdad en las ciencias histórico-sociales "significa pasar al plano de aquellas suposiciones compartidas que más evidentemente se manifiestan como obvias pues no necesitan de interrogación alguna y, por tanto, puedan quizá considerarse como auténticas evidencias en sentido fuerte"³¹. Pero esto es, según Vattimo, poner el énfasis sobre el carácter público del significado, y desmentir que la comprensión signifique una trasposición simpatética a la mente originaria de la acción. El fundamento de la racionalidad del mundo vital no es otro que el persuasivo-retórico: un tipo de evidencia cuya verdad no depende de una demostración sino de ser compartido por un conjunto de seres humanos vivientes³².

31. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Gedisa, Barcelona 1995, pp. 123-4.

32. En este sentido me parece injusto la crítica que Schaeffer ha hecho a Gadamer respecto de su concepción del *sensus communis*. Según este autor en el pensador alemán hay un conflicto entre la retórica, cuya verdad se basa en el discurso oral, y la filosofía, cuya verdad se basa en la escritura. Schaeffer compara la noción de sentido común de Gadamer con la de Vico y afirma que para el primero la evidencia se basa en una experiencia privada, individual y teórica, mientras que la última establece el sentido común en el ámbito político. La comunidad de la que habla Gadamer es tan sólo la comunidad cultural y lingüística, mientras que la verdadera comunidad se basa en sus instituciones y en el cambio social, factores que Gadamer no considera. De este modo "el sentido común de Vico permite el cambio social cuando la tradición es aplicada a las realidades sociales, mientras que la noción gadameriana de tradición permite sólo el cambio personal cuando la tradición se aplica, o es considerada por uno mismo" (Cfr. J. D. SCHAEFFER, *Sensus Communis. Vico, Rethoric, and the Limits of Relativism*, Duke University Press, Durham 1990, pp. 111-24).

La hermenéutica no puede ser vista como el fundamento de las Ciencias Humanas, en el sentido de una metafísica o una psicología que las enraice en la realidad del ser humano. El mismo Gadamer repite una y otra vez que "sólo tenemos discursos": no existe un acceso privilegiado a la realidad del ser humano que garantice, como fundamento, la verdad de las ciencias sociales. El presupuesto básico que nunca pueden olvidar las Ciencias Humanas es, como se ha dicho, la evidencia retórica del mundo compartido. Esto pone al *corpus* de estas ciencias en un parentesco muy especial con la filosofía práctica. La comprensión socio-histórica o estética no es distinta de la comprensión que Dilthey llamó "vivencia". Todo acto de conocimiento no es más que una interpretación a partir de la familiaridad preliminar con el mundo. Suponer que la verdadera comprensión debe pasar por la investidura de una subjetividad trascendental desde un punto cero, que haga paréntesis de los prejuicios, es una quimera ilusoria que ha propugnado la mentalidad ilustrada. El mundo con el que el *dasein* ya está familiarizado no es trascendental en la acepción kantiana, sino en el sentido de que es inevitable y tiene alcance universal.

Por eso Vattimo ha dicho que "el ser en el mundo no significa en realidad estar en contacto efectivo con todas las cosas que constituyen el mundo sino que significa estar ya familiarizado con una totalidad de significaciones, con un contexto de referencias"³³: el hecho hermenéutico fundamental (qué implicaciones tiene la comprensión), no significa desenmascarar la verdadera realidad, sino notar que el mundo de la convención que nos precede y en el que estamos de manera natural es la condición de posibilidad de toda comprensión ulterior porque es imposible evadirse de ella. La descripción de "lo que hay" debe entenderse, en consecuencia, como el dar luz a los presupuestos que acompañan siempre a toda comprensión. La hermenéutica,

33. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, p. 103.

por tanto, no viene a fundamentar las Ciencias del Espíritu sino a llamar la atención sobre algo de lo que ella misma depende: que toda comprensión viene precedida de un fundamento que ya está dado, y cuya justificación, a su vez, tiene la evidencia de la facticidad. La historicidad deja de ser una propiedad del ser-en-el-mundo que entorpezca su propia autotransparencia: "El *dasein*, ha dicho Vattimo, es constitutivamente opaco". La comprensión se define de un modo nuevo "en la medida que no es una forma especial de conocimiento entre las demás (no por ejemplo, el conocer de la historia en contraste con el conocer de la naturaleza) sino el rasgo constitutivo del ser ahí"³⁴. El ideal hermenéutico-romántico de la "transposición identificante" entre individuos queda fuera de juego ante esta revolución ontológica.

3. HERMENÉUTICA COMO FILOSOFÍA PRÁCTICA

Sustentando a la teoría y a ambos lados suyos, junto a la pasión por saber, existe otro funcionamiento de la razón que todo lo abarca. Es un tipo de funcionamiento que integra la vida de los hombres y que hace de esa vida un algo común: el *ethos* aristotélico, tan contingente como la costumbre y tan fáctico como lo injustificado, el todo de nuestras creencias comunes y compartidas son el trasfondo de una manera de estar en el mundo, de una forma de vida, peculiarísima respecto a la conducta instintiva, la vida de la comprensión. Esto hace de la hermenéutica, no sólo un modelo irrenunciable para las Ciencias Humanas, sino –con palabras de Vattimo– la nueva *koiné* de la sociedad tardo-moderna:

"Es de una importancia decisiva, a mi parecer, para toda la cuestión del querer saber teórico en este ámbito de la praxis humana de la vida,

34. G. VATTIMO, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona 1991, p. 158 y pp. 159-60.

el que presupongamos ante todo rendir cuentas teórico, la entrega precedente por lo que hace al contenido del todo ideal de una racionalidad determinante. Es este ideal de la filosofía práctica lo que me parece válido para nuestras Ciencias del Espíritu (incluso cuando éstas no lo saben) y tal vez también para nuestras ciencias sociales o incluso nuestras ciencias de la naturaleza. Ella puede otorgar, y también para el querer saber teórico que, como tal, no conoce limitación alguna, la instancia más excelsa, de la responsabilidad. La razón solicita la aplicación justa de nuestro saber y de nuestro poder; y esta aplicación está supeditada siempre a fines comunes que son válidos para todos. Si esto es así, se trata entonces, de hecho, de la hermenéutica, como teoría de la aplicación, es decir, de la reunión de lo común y lo individual, una tarea filosófica central. La hermenéutica reina, de esta manera, en la dimensión conjunta de la convicción humana, y no sólo en la ciencia"³⁵.

Desde la aparición del ideal metódico cartesiano y, sobre todo, desde el fracaso del sistema hegeliano de unificar la filosofía con la experiencia científica, el estatuto de las Ciencias Humanas ha sido objeto de investigaciones cuyo objetivo explícito era la fundamentación. Desde la clasificación aristotélica de las ciencias, la transmisión del saber del hombre sobre el hombre no era algo problemático, sino que estaba encargado al discurso práctico, en especial a la retórica³⁶. A juicio de Gadamer, el intento

35. "Del ideal de la filosofía práctica" [originalmente "Vom Ideal der Praktischen Philosophie", en *Universitas* 35 (1980), pp. 623-30], en *Elogio de la teoría*, Península, Barcelona 1993, p. 66.

36. "Entiendo que el programa aristotélico de una ciencia práctica es el único modelo de teoría de la ciencia que permite concebir las ciencias comprensivas. La reflexión hermenéutica sobre las condiciones de la comprensión pone de manifiesto que sus posibilidades se articulan en una reflexión formulada lingüísticamente que nunca empieza del todo ni acaba del todo. Aristóteles muestra que la razón práctica y el conocimiento práctico no se pueden enseñar como la ciencia, sino que obtienen su posibilidad en la praxis o, lo que es igual, en la vinculación interna del ethos. El modelo de la filosofía práctica debe ocupar el lugar de esa *theoria* cuya legitimación ontológica sólo se podría encontrar en un *intellectus infinitus* del que nada sabe nuestra experiencia existencial sin apoyo de la revelación. Pero la filosofía práctica significa algo más que un simple modelo metodológico para las ciencias

diltheyano de analizar y circunscribir la teoría del conocimiento de las Ciencias Humanas estaba condenado al fracaso en la medida que latía en él el ideal cartesiano de conocimiento: la delimitación de la objetividad socio-histórica ante la amenaza del relativismo. "Mi tesis, afirma Gadamer, es que el saber no debe confrontarse sólo con la pregunta de la posibilidad del dominio de los otros o lo extraño. Este es el *pathos* básico de la investigación científica de la realidad que está vivo en nuestras ciencias de la naturaleza; yo afirmo más bien que lo esencial en las Ciencias del Espíritu no es la objetividad sino la relación precedente con el objeto"³⁷. El criterio auténtico de transmisión del saber objetivado corresponde más a la forma en que se establece un diálogo que a la forma como el objeto es dominado para su conocimiento.

La autocerteza como origen y justificación de toda validez se convierte en un mito o un prejuicio que Gadamer ha situado en un momento histórico. El verdadero fundamento de las Ciencias Humanas es la relación siempre precedente con el objeto que anteriormente se ha denominado "mundo vital". La estructura originaria del hombre es la de interpretar: "comprender algo como algo"³⁸. Cabe decir, como ha visto Vattimo, que en la fundamentación de las Ciencias Humanas la hermenéutica adquiere protagonismo en tanto que las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia del mundo son una condición histórico-finita, "una pre-comprensión históricamente situada", pero no en

hermenéuticas. Viene a ser su fundamento real. La peculiaridad metodológica de la filosofía práctica es sólo la consecuencia de la racionalidad práctica descubierta por Aristóteles en su especificada conceptual. No es posible entender su estructura desde el concepto de ciencia moderna" ("Autopresentación de Hans-Georg Gadamer", en *Verdad y Método II*, pp. 394-5).

37. "Del ideal de la filosofía práctica", en *Elogio de la teoría*, p. 63.

38. Esta es una definición muy clarificadora que propone Gadamer del verbo "interpretar"; Cfr. "Texto e Interpretación" [originalmente en P. Forget (ed.), *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte*, Munich 1984, pp. 24-55], *Verdad y Método II*, p. 327.

el sentido de una fundamentación trascendental (como si la hermenéutica fuera la única ciencia privilegiada que puede acceder a lo que "pasa" en el conocimiento del espíritu objetivado), sino en el sentido en que la filosofía práctica se convierte en el modelo de conocimiento³⁹. Pero la reflexión teórica sobre la comprensión siempre ha sido el objetivo de la retórica, como ciencia de lo probable en contraste con las pretensiones de certeza tal como es planteada por el ideal metódico. La retórica siempre se ha entendido como una ciencia práctica en la medida que no existe una técnica para comprender. Comprender es dejarse convencer por un texto; lo comprendido afecta de tal modo al sujeto que desafía a nuestras creencias anteriores. La tarea de la interpretación no puede ser vista desde la teoría de la ciencia moderna porque el intérprete nunca está ante el texto o la acción como ante un objeto que debe dominar con una técnica aprendida. La aplicación de reglas tiene un sentido muy preciso en la comprensión de las Ciencias Humanas⁴⁰.

39. G. VATTIMO, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, p. 64.

40. "La interferencia entre comprender e interpretar es muy similar a la existente entre comprender el hablar y el arte de hablar. En ambos casos la aplicación de las reglas es algo tan secundario que parece más correcto hablar, en retórica y hermenéutica, y en perfecta afinidad con el caso de la lógica, de una especie de concienciación teórica, de una explicación *filosófica* que es más o menos independiente de su función aplicativa. Conviene aquí recordar el rasgo peculiar que posee la filosofía práctica en Aristóteles. Se llama *Philosophia* y esto implica un interés teórico y no práctico; pero no se cultiva el mero deseo de saber, sino de cara a la *areté*, es decir, con miras al ser y al obrar práctico. El *trivium*, dividido en gramática, dialéctica y retórica, y que incluye en ésta la poética, posee respecto a todos los modos particulares del hacer o del fabricar un rango tan universal como el rango que compete a la praxis en general y a la racionalidad que la preside. Estas partes del *trivium*, lejos de ser ciencias, son artes liberales, es decir, forman parte de la conducta básica de la existencia humana. No son algo que se hace o se estudia para aprender. Esta capacidad de formación es una de las posibilidades del ser humano como tal, algo que todo individuo es o puede hacer. Tampoco el arte de la interpretación y la comprensión es una destreza específica que se puede

Las Ciencias Humanas pierden su problematicidad ante la amenaza del relativismo en tanto se desvinculan del ideal de la ciencia moderna y se inscriben dentro del conjunto de ciencias prácticas. Es posible que esto implique la renuncia a la objetividad científica, pero su responsabilidad en la formación de los hombres les da un rango superior: el ideal científico de la exactitud se sustenta en el fondo sobre el ideal práctico-político del humanismo:

"Las Ciencias del Espíritu son algo específico en el conjunto de las ciencias, porque sus conocimientos presuntos o reales influyen directamente en todas las facetas humanas al traducirse en formación y educación del hombre. No dispone de ningún medio para distinguir lo verdadero de lo falso fuera de su propio instrumental: *logoi*, discursos. Y, sin embargo, en este recurso puede encontrarse el máximo de verdad que el hombre puede alcanzar. Lo que constituye su problematicidad es en realidad su verdadera característica: *logoi*, discursos, *sólo* discursos"⁴¹.

Cuando Heidegger considera la historicidad del ser-ahí no como una limitación del conocimiento objetivo (Dilthey) sino como el modo propio de estar en el mundo, el concepto de comprensión de las Ciencias Humanas adquiere un rango universal. La comprensión que se realiza en la vida del hombre —la vida que depende de la elección— y el mundo vital, que es la

estudiar y aprender para llegar a ser una especie de intérprete profesional. Pertenecer al ser humano como tal. Por eso las denominadas Ciencias del Espíritu se llamaban, y se llaman con razón, *Humaniora* o *Humanities*. Esto ha perdido claridad con el desarrollo del método y de la ciencia como rasgo esencial de la época moderna. Pero en realidad una cultura que otorga a la ciencia un puesto inminente y, por tanto, también a la tecnología basada en ella, no puede rebasar el marco más amplio que envuelve la humanidad como entorno humano y sociedad. La retórica y la hermenéutica tienen un puesto indiscutible y global en este marco más amplio" ("Retórica y Hermenéutica" [originalmente como publicación de la *Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften*, Gotinga 1976], en *Verdad y Método II*, p. 280).

41. "La verdad en las Ciencias del Espíritu", en *Verdad y Método II*, p. 49.

expresión de la capacidad de comprender, son anteriores a la actitud científica; de ahí que Gadamer califique al problema de la comprensión y la objetividad de las Ciencias Humanas de problema derivado del saber ético⁴². Por ello ha afirmado que "el problema hermenéutico es universal y básico para toda experiencia interhumana, para la historia y el momento presente, precisamente porque el significado puede ser experimentado incluso donde no es realmente pretendido"⁴³.

La hermenéutica adquiere una aspectualidad universal a partir de la fragmentación del mundo común. Se ha dicho que Gadamer ve en esta eclosión histórica un punto de inflexión esencial en la historia de la ciencias europeas. El relativismo se advierte como una amenaza para la objetividad de las Ciencias Humanas desde el momento en que éstas se consideran indispensables, en su gestación: cuando el cuadro de evidencias comunes que constituyen el mundo vital transmitido –la tradición– se agrieta. Hasta entonces la retórica, la oratoria y las artes práctico-políticas se hacían cargo de la transmisión de mensajes. Cuando el suelo nutricio sobre el que se apoyaban se pierde, aparece la búsqueda de una fundamentación. Dilthey quiso encontrar ese suelo seguro en la psicología analítica y descriptiva y en la teoría de la interpretación. Pero nunca llegó a ver que la teoría de la interpretación estaba directamente emparentada con la filosofía prác-

42. "Es una percepción ética donde la situación nos aparece como situación-de-nuestras-acciones y a la luz de aquello que es justo. Llamamos saber ético a este que engloba de una forma tan original nuestro conocimiento de los fines y de los medios y se opone precisamente desde este punto de vista a un saber puramente técnico. Por ello no tiene ya ningún sentido distinguir entre saber y experiencia, siendo ya el mismo saber ético una especie de experiencia. Se trata de una forma absolutamente originaria de experiencia, y quizá todas las otras experiencias no constituyen más que formas derivadas, no originarias, por relación a ella" ("El problema de la conciencia histórica", p. 92).

43. "On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection", en B. R. WACHTERHAUSER (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, p. 288.

tica, y con las artes liberales. "Sólo cuando nuestra cultura en su totalidad se vio sometida a la duda y la crítica radicales, la hermenéutica se convirtió en un asunto de significación universal"⁴⁴, señala Gadamer. Pero el camino para devolver la seguridad en el juicio sobre las cosas humanas no es el ideal metódico que desprecia el saber condicionado y los supuestos ocultos como algo no objetivo ni válido. Para Gadamer, el concepto de interpretación hace referencia a la finitud humana: un tipo de saber que no puede ser transparente porque se apoya en la misma estructura vital del *da-sein*. Si la validez del saber significa su incondicionalidad, entonces no hay alternativa al relativismo, al escepticismo, respecto de las Ciencias Humanas. Pero las Ciencias del Espíritu participan, según Gadamer, de la condicionalidad del saber experiencial de sí, que tiene poco que ver con el saber progresivamente más transparente y dominador que propone el ideal metódico:

"La autocomprensión está siempre en camino, es decir, se encuentra en un camino cuya realización hasta el final es claramente imposible. Si hay toda una dimensión del inconsciente que no está iluminada, si todas nuestras acciones, deseos, impulsos, decisiones y formas de comportamiento, y, por tanto, el todo de nuestra existencia humano-social, se remonta a la oscura y oculta dimensión de la totalidad de impulsos inconscientes, si todas nuestras representaciones conscientes pueden ser sólo máscaras, pretextos, bajo los cuales la energía vital o nuestros intereses sociales persiguen fines, entonces autocomprensión no puede significar una autotransparencia de nuestra existencia. Sin embargo, cabe la alternativa de pensar en otra concepción totalmente distinta, es decir, considerar que el movimiento de la existencia humana lleva en sí mismo una incesante tensión entre iluminación y encubrimiento"⁴⁵.

La alternativa objetivismo/relativismo resulta ser una falsa abstracción que ignora la originariedad de la interpretación que

44. "Hermenéutica como filosofía práctica", en *La razón en la época de la ciencia*, p. 69.

45. Id. p. 73.

delimita propiamente la condición humana (el nexo entre vida y saber del que parte Dilthey y al que traiciona). Los problemas de la re-presentación o la re-creación de la vida psíquica del autor o actor se diluyen si uno cae en la cuenta de que en la vida diaria comprender al otro es dejar valer su punto de vista; pero no como si se quisiera acceder a su individualidad inalienable e inobjetable sino pretendiendo atender a lo que se dice. Comprender necesariamente tendrá que pasar por el modo en que comprende el que escucha; y en la comprensión de algo están implicadas las ideas del propio intérprete. Pues bien, la forma de la conversación en la que se intenta acceder a la verdad de algo constituye el modelo que las Ciencias Humanas deberían incorporar para evitar la aporía entre relativismo y objetivismo. La objetividad que pueden pretender es la objetividad del lenguaje y el modo de comprender del lenguaje, la interpretación. La lingüisticidad de la comprensión es, para Gadamer, la solución al relativismo. La evidencia a la que deben aspirar las Ciencias Humanas es la evidencia que puede aportar el lenguaje: hacer valer algo. Y la metodología de las Ciencias Humanas no se diferencia en nada de lo que acaece en la interpretación: tomar algo como algo.